

# O PENSAMENTO COMPLEXO E UMA HERMENÊUTICA RESTAURADORA DO SENTIDO: ALTERNATIVAS PARA A BUSCA DE UMA CONVIVÊNCIA POSSÍVEL?

Moacir Camargo Baggio

Juiz Federal. Especialista em Processo Civil e mestrando em Direito.

SUMÁRIO: 1 Considerações iniciais. 2 Brevidades sobre o pensamento complexo em Edgar Morin e possíveis conexões com as influências formativas do pensamento e da hermenêutica de Paul Ricoeur. Diálogos com o irracional para recuperar a razão 3 Noções de hermenêutica, símbolo e mito em Ricoeur: bases indicativas para uma nova compreensão (“racional-complexa”) das possibilidades do viver gregário? 4 Uma possível via revisional complexa no seio do multiculturalismo: a idéia de fraternidade como macroconceito e símbolo necessário ao atual viver gregário. Do macroconceito ao princípio político-jurídico. 5 Considerações finais: a recuperação do ideal esquecido e o resgate da racionalidade transformada (racionalidade x racionalização).

## 1 Considerações Iniciais.

O presente escrito resulta e parte da indelével impressão causada pelo estudo da obra “Introdução ao pensamento complexo”, de Edgar Morin, quando se considera o aparente potencial investigativo e transformador de sua exposição também para as ciências humanas e, mais particularmente, para o campo do Direito.

Tal obra, como expõe o próprio Morin no prefácio daquele livro, trata, fundamentalmente, de resgatar a ideia de complexidade (e, assim, trazer à tona esse novo paradigma para o pensamento), que diz com o mundo real, da vida, e que foi sendo progressivamente suplantada pelas arbitrárias reduções da racionalidade da modernidade - ou, mais propriamente, de um certo “racionalismo”<sup>1</sup>, onde o que valem são princípios de disjunção, de redução e de abstração<sup>2</sup>.

<sup>1</sup> Nos termos do que consta à p. 69 da obra referida (MORIN, 2007) e de suas distinções a respeito do tema, racionalização esta que instituiu o que aquele autor nomina como “paradigma da simplificação”.

<sup>2</sup> *Ibidem*, p.11.

É claro, como reconhece o próprio Morin, que esse paradigma da simplificação frutificou e foi responsável por avanços científicos extraordinários da humanidade. Mas o método analítico, cartesiano, a racionalidade levada a extremos que amputam a realidade, encontra hoje seus limites, dados pelos próprios avanços científicos extraordinários referidos, que a confrontam com a realidade hipercomplexa do mundo hodierno, irreduzível ao racional simplificador do conhecimento de outrora<sup>3</sup>.

Surge, então, o problema apresentado pelo próprio Morin no prefácio de sua obra mencionada: “como considerar a complexidade de modo não simplificador?”<sup>4</sup> – e, particularmente, para o que aqui mais especificamente interessa: como engendrar formas de abrir as portas do jurídico ao complexo da vida, aproximando o Direito e as decisões judiciais da realidade, sem abrir mão das conquistas da razão?

O fato é que no curso todo da obra justamente o que Morin procura é (a) demonstrar a necessidade atual de um pensamento complexo e (b) introduzir um método capaz de responder ao que chama de desafio da complexidade, não como forma de *dominar* o real (ideal do pensamento simplificador), mas como modo de “*exercer um pensamento capaz de lidar com o real, de com ele dialogar, negociar*”<sup>5</sup>. Esse o objetivo central desta sua obra. Por sua vez, o objetivo divisado neste ensaio é o de, partindo da realidade dada de que essa forma de pensar se impõe atualmente<sup>6</sup>, analogamente sugerir a investigação de possibilidades de introdução dessa espécie de pensamento no trato e aplicação do Direito. Por

<sup>3</sup> *Idem*.

<sup>4</sup> MORIN, 2007, p.5.

<sup>5</sup> *Ibidem*, p.6.

<sup>6</sup> É bom que se anote desde logo que o reconhecimento da relevância da complexificação crescente da sociedade e mesmo, sob este aspecto, de uma certa “... *acuidade do diagnóstico que a teoria sistêmica nos oferece, não deve implicar na aceitação de todas as conseqüências que autores como Niklas Luhmann (1983, 1989, 1996) extraem de suas constatações*”, nos termos do que assevera SÉRGIO COSTA (2001, p. 463), eis que parecem levar (aquelas constatações) a uma certa *resignação* com a idéia de que esta complexidade “*impõe a impossibilidade mesmo da coordenação ou gestão política*” (*politische Setueuerung*), independentemente da natureza política-se

outras palavras, agrega-se, então, à leitura da obra de Morin a ideia de tentar pensar a convivência social de forma mais complexa e, pois, próxima do real. E pensá-la, não só no âmbito do ideal ou do filosófico, mas no âmbito das possibilidades interpretativas e vinculantes do Direito posto.

Daí o recurso à ideia de se iniciar esse trabalho por um resgate da importância do símbolo e do mito e da percepção de que nisto se encontram, não só a possibilidade de tratar com o “indizível”, como o além-racional (ou aquém), mas alguns macroconceitos (na acepção que dá Morin ao termo<sup>7</sup>), que podem ser, ao final, guindados à posição de verdadeiros princípios político-jurídicos vetores, isto é, aptos a dar um norte regulador da convivência social como elementos suficientemente elásticos, mas também seguros, da garantia de um viver gregário equilibrado no seio de um Estado Democrático e de Direito. E nisso tudo, a introdução de uma complexidade e riqueza dinâmica do mundo-vivo nas equações de natureza jurídica que jamais poderiam ser postas em consideração pelas fórmulas tradicionais de conceber o Direito e sua aplicação – tudo para fins que, transcendendo os puramente regulatórios, alcançam uma dimensão educativa para a vida em sociedade e, então, uma dimensão verdadeiramente civilizatória.

Nesse passo, importante o resgate da possibilidade da hermenêutica dos símbolos e do mito, como um dos *instrumentos* desse trabalho, de um lado, e o do ideário da fraternidade, como símbolo mítico ou metáfora-viva (no dizer de Paul Ricoeur), ou, ainda, como macroconceito, ou seja,

---

*autoriátira ou democrática - de tal coordenação*”, nos dizeres do mesmo autor (2001, p.465). Em verdade, aqui se defende algo, senão mesmo *contrário* a esta visão, muito diverso desse posicionamento, sendo de registrar que a posição do próprio MORIN, apesar de reconhecer uma certa ausência de soberania da política sobre a sociedade e sobre a natureza, ante a complexidade, está muito longe de uma resignação e capitulação políticas, uma vez que à ameaça da ingovernabilidade pela complexidade sempre se poderia responder, no mínimo, com um agir político de renúncia a novas oportunidades, ao risco que elas representam, o que resultaria, pois, por uma opção política, numa renúncia ao próprio incremento da complexificação e numa via inicial de solução do problema a partir justamente do político (SÉRGIO COSTA, 2001, p. 466-7).

<sup>7</sup> MORIN, 2007, p.72-3.

como uma das *substâncias* ou matérias passíveis de contribuição para esse novo processo regulativo-civilizatório da convivência, de outro.

Para tanto é que se ousou lançar mão de algumas noções iniciais do filósofo hermeneuta Paul Ricoeur, que trabalhou justamente este material de forma profunda, no curso de toda sua carreira, sempre utilizando um método dialético e conciliador, que aqui muito nos convém também. É claro, como não poderia deixar de ser num escrito deste fôlego, tais noções são tratadas de forma superficial e talvez emprestadas e aplicadas na construção do texto que segue sem o rigor suficiente que os conhecedores dos pensadores em questão certamente exigiriam. Mas o que importa aqui, mais do que a precisão ou perfeita adequação conceitual do que se expuser, é destacar e sugerir, ainda que de forma só aproximada, as possibilidades incomensuráveis do pensamento complexo - entendido como todo aquele que se abra para além da racionalidade cartesiana tradicional, sem abandonar a máxima utilização possível da própria razão. O que releva aqui, portanto, mais do que o conteúdo do que se disser, é o *exercício* de um tal pensamento.

Eis, pois, de forma mais sintética e específica, o exercício ora proposto: utilizar-se da *substância* e do *instrumento* que foram referidos alhures para vislumbrar se seria possível, a partir disso, iniciar o esboço do pensar um novo viver gregário e uma viável regulação desse viver que seja mais apta a enfrentar a hipercomplexidade da contemporaneidade, tudo precisamente a partir de considerações não-redutoras, enfim, de um exame das coisas que, de certa forma, cultive e extraia do pensamento complexo uma possibilidade mais efetiva de resposta às angústias dos tempos que correm.

## **2 Brevidades sobre o pensamento complexo em Edgar Morin e possíveis conexões com as influências formativas do pensamento e da hermenêutica de Paul Ricoeur. Diálogos com o irracional para recuperar a razão.**

Ainda no prefácio da obra que instiga a presente investigação, Edgar Morin acena, com a indicação dos caminhos que nela seguirá, ao referir a necessidade do desfazimento de “duas ilusões” para se alcançar

essa capacitação de lidar com o real de forma mais completa e dialogada: A primeira ilusão a desfazer seria, segundo ele, a de que a complexidade conduziria à eliminação da simplicidade (isso não seria verdade porque, em realidade, “...o pensamento complexo integra o mais possível os modos simplificadores de pensar, mas recusa as consequências mutiladoras, redutoras, unimensionais...” da simplificação); a segunda, consistiria na confusão feita entre complexidade e completude, algo a ser extirpado por princípio do pensamento complexo, uma vez que o conhecimento completo é impossível e esse ideal do pensamento complexo aspira ao conhecimento multidimensional justamente reconhecendo a impossibilidade da onisciência<sup>8</sup>.

A obra é então organizada em seis capítulos, com múltiplas subdivisões, onde se inicia o trabalho proposto, propriamente dito, pela demonstração da necessidade do pensamento complexo de forma mais direta, no breve capítulo intitulado sugestivamente como “A inteligência cega”, o que, no entanto, é pretensão que está inscrita e entremeada em toda a evolução do texto. As características do pensamento complexo, contrapostas à realidade atual, permeada de hipercomplexidade “tratada” (cada vez mais, de forma insuficiente) por raciocínios de corte cartesiano, vão sendo, depois, apresentadas no capítulo 2 (“O desenho e a intenção complexos. O esboço e o projeto complexos”). Os capítulos seguintes são desenvolvimentos mais intensos da ideia de paradigma complexo, o que implica aprofundamentos sucessivos e fragmentados acerca das ideias de rede, de visão holística adequada, de teorias dos sistemas (não sem críticas, por exemplo, a certos sistemismos “vagos e rasos”<sup>9</sup>) e da informação, sem perder a ideia de contraposição com o paradigma simplificador, racionalista, a ser superado. Essa tensão permanece durante toda a investigação e culmina com a exposição feita no tópico final do último capítulo, novamente intitulado de forma sugestiva como “A razão”.

Nesse tópico final, como de resto, aqui e ali, em todo o livro, o que Morin acaba por demonstrar é que a razão não está na pura e redutora “racionalização” (que impõe o risco de, inclusive, sufocá-la), mas, sim,

<sup>8</sup> MORIN, 2007, p.6-7.

<sup>9</sup> *Idem*, p.19.

“numa vontade de ter uma visão coerente dos fenômenos, das coisas e do universo”<sup>10</sup>, que “inclusive é profundamente tolerante com respeito aos mistérios”<sup>11</sup>, e, portanto, de forma inevitável, tem de pressupor a aceitação da necessidade do pensamento complexo e a compreensão dos modos e meios de se lidar com ele, seja em teoria, seja na vida.

Esse é o resumo geral do que consta da instigante obra, que se presta a dar a tônica desse trabalho, consistente num apelo à tomada de consciência da necessidade de se revisitar a razão despida das racionalizações redutoras, para bem conhecer e transitar no mundo e na vida.

Nesse passo, então, é que surge a necessidade de explicitação de algumas noções básicas em Morin para que se possa prosseguir no desiderato proposto inicialmente.

A primeira delas, diz com a percepção do problema de *como realmente se organiza o conhecimento*. Morin sustenta que se deve reconhecer que, como qualquer conhecimento opera por seleção de dados significativos, o princípio da seleção/ rejeição de dados funciona sempre com operações que são de fato comandadas por *princípios “supralógicos” de organização do pensamento*, ou *paradigmas* – ainda que se faça utilização da lógica. Trata-se de princípios ocultos que governam nossa visão das coisas e do mundo, sem que tenhamos consciência disso<sup>12</sup>. Ora, só isso já bem demonstra que as certezas racionais do tipo cartesiano são permeadas e embasadas, em verdade, em escolhas que estão para mais além do alcance de tais racionalizações simplificadoras. Problema, então, para uma tal postura fechada em torno das certezas analíticas.

Mas não é só. Depois de apresentar uma tal noção, Morin passa a destacar que vivemos sob o império do princípio da disjunção, de redução e de abstração, cujo conjunto constitui o que ele chama de “paradigma da simplificação”. E a única forma de remediar esta disjunção, segundo ele, foi encontrar uma outra forma de simplificação: a da redução do complexo ao simples. Tudo na pretensão de que a hiperespecializa-

---

<sup>10</sup> MORIN, 2007, p.70.

<sup>11</sup> *Ibidem*, p.118.

<sup>12</sup> *Ibidem*, p.10.

ção pudesse, assim, fragmentar “o tecido complexo da realidade”, fazendo crer que um simples corte arbitrário no real pudesse ainda expressar o próprio do real<sup>13</sup>.

Nesse processo, no entanto, a verdade é que se mutila e se perde a conexão com o mundo da vida, com a realidade. O pensamento simplificador, ainda segundo Morin, passa a ser incapaz de conceber a conjunção do uno e do múltiplo (“unitat multiplex”), e chega-se, finalmente, ao que ele chama de “inteligência cega”, onde o elo inseparável entre observador e objeto e a totalidade das coisas não pode ser percebido; onde, nas palavras do autor, as realidades-chave são desintegradas e passam por entre as fendas que separam as disciplinas. Daí a produção de “especialistas ignaros” e de doutrinas obtusas – do que obviamente não escapa o Direito.

E conclui, nesse tópico: por essa visão mutiladora e unidimensional se paga bem caro no que diz respeito aos fenômenos humanos, passando a estratégia política a requerer, então, o pensamento complexo.

Isso remete, em seguida, à questão da demonstração atual da necessidade do pensamento complexo.

Morin pergunta, então: *o que é complexidade*, ensaiando respostas possíveis e iniciais:

A um primeiro olhar, a complexidade é um tecido (“complexus”: o que é tecido junto) de constituintes heterogêneas inseparavelmente associadas: ela coloca o paradoxo do uno e do múltiplo. Num segundo momento, a complexidade é efetivamente o tecido de acontecimentos, ações, interações, retroações, determinações, acasos, que constituem nosso mundo fenomênico. Mas então a complexidade se apresenta com traços inquietantes de emaranhado, do inextrincável, da desordem, da ambigüidade, da incerteza... Por isso o conhecimento necessita ordenar os fenômenos rechaçando a desordem, afastar o incerto (...).<sup>14</sup>

<sup>13</sup> *Ibidem*, p.11-12.

<sup>14</sup> MORIN, 2007, p.13.

E nisso, nessa ânsia de uma compulsiva “ordenação” extrema da realidade, corre-se o risco de provocar a cegueira; daí porque, segundo o autor, a complexidade chegou até nós, nas ciências, pelo mesmo caminho que a tinha expulsado. Ficou evidente, a partir de seus avanços mais recentes, que o rechaço incondicional da desordem e da incerteza era também o do real e o da possibilidade da verdade.

Diz-se, a partir daí, que finalmente há a percepção de que o caminho “não é uma substância, mas um fenômeno de auto-eco-organização extraordinariamente complexo que produz autonomia” e os fenômenos antropossociais não poderiam ser menos complexos, razão pela qual – também nós da área das ciências sociais - *temos que enfrentar também essa complexidade, e não ocultá-la*<sup>15</sup>.

Destaca-se ainda que, no dizer do autor, a antiga patologia do pensamento dava uma vida independente aos mitos e aos deuses que criava, mas “a patologia moderna da mente está na hipersimplificação que não deixa ver a complexidade do real”<sup>16</sup>. Quer dizer, a pretexto de se racionalizar o mundo, se extirpou dele tudo o que não fosse imediatamente compreensível, simplificada e seguramente apreensível, e, com isso, a própria essência intrincada do real – e nisso, um vazio dos símbolos, dos mitos e do “indizível”, passível de circunstancial tradução em determinados casos, que neles habita.

Deixa-se claro, então, no que consiste essa patologia moderna: “A patologia da razão é a *racionalização* que encerra o real num sistema de ideias coerente, mas parcial e unilateral, e que não sabe que *uma parte do real é irracionalizável, nem que a racionalidade tem por missão dialogar com o irracionalizável*” (destaquei)<sup>17</sup>.

Por fim, conclui incisivamente Morin, para aquilo que nos interessa mais imediatamente neste escrito: ainda estamos cegos ao problema da complexidade, continuamos na era bárbara das idéias. Precisamos *civilizar* nosso conhecimento<sup>18</sup>.

<sup>15</sup> *Ibidem.* p.14.

<sup>16</sup> MORIN, 2007, p.15.

<sup>17</sup> *Idem.*

<sup>18</sup> *Ibidem*, p.16.



Ora, postas essas fundamentais brevidades sobre o pensamento complexo em Morin, é tempo de demonstrar de que forma parece possível ou útil tentar encontrar conexões entre o seu pensamento (ainda que ligado a ideias de cunho sistêmico) e o de Paul Ricoeur<sup>19</sup> (ainda que posto como expoente da hermenêutica filosófica).

Sucede que Morin, no anseio de buscar o resgate de uma racionalidade que não é a puramente analítica, que transcende às racionalizações cartesianas ordinárias, inscreve-se no quadro daqueles que, mais do que contestar tais antigas certezas da modernidade, buscam um novo modo de ser racional, eliminando, na máxima medida possível, o pensamento redutor, sempre dialogando, sempre de forma dialética. E nisso parecem se encontrar, ainda que, quiçá, tangencialmente, esses ricos pensamentos – e este é o ponto que nos interessa, porque se trata de uma intersecção que pode interessar profundamente ao Direito.

<sup>19</sup> No âmbito desta investigação, talvez pelo inusitado da pretendida ligação de pensamentos proposta aqui, não parece inútil ou pouco apropriado esclarecer o que segue, acerca do pensador Paul Ricoeur, nas palavras de SÉRGIO DE GOUVÊA FRANCO: “Paul Ricoeur é umas mais ricas e profundas figuras do pensamento atual. É autor de uma filosofia que se orienta na direção fenomenológica. Seu pensamento, em alguns aspectos se assemelha ao de Merleau-Ponty. Mas ele é, mais do que um fenomenólogo, sobretudo um hermenêuta. O problema próprio a Ricoeur é o de uma hermenêutica, ou seja, o problema da interpretação e do sentido. Mas Ricoeur não aceita um enquadramento simples. Seu pensamento tem as marcas da originalidade. Não é alguém que segue submisso esse ou aquele sentimento filosófico. Ele inaugura um estilo de fazer filosofia. Abre o caminho.

O objetivo de sua obra é interpretar nada menos que o próprio homem: quem é o homem contemporâneo? Para tanto, está pronto a buscar recursos onde eles estiverem. Sua originalidade se manifesta, em grande medida, por buscar recursos onde outros filósofos não buscariam: ele vai atrás de material em fontes pré-filosóficas. Para ele, o símbolo, o mito, a linguagem poética, os sinais inconscientes na fala humana, tudo isso é fonte de filosofia. O homem só se conhece indiretamente, por meio daquilo que deixa impregnado em sua produção, não necessariamente de modo consciente. Sua máxima – ‘le symbole donne à penser [‘Le conflit des interprétations Essais D’herméneutique. Paris: Seuil, 1969, p.284.], ‘o símbolo dá o que pensar’, expressa bem esse estilo de fazer filosofia: o símbolo é material para reflexão filosófica. A filosofia se nutre de fontes pré-filosóficas.

A originalidade de Ricoeur se expressa também no seu baixo nível de preconceito filosófico. É capaz de reunir tradições filosóficas até então dissociadas. (...) Isso tudo faz de Ricoeur um pensador amplo e dialético, que não se perde no ecletismo. (...) A obra de Ricoeur chama a atenção também pela extensão e abrangência. (...) escreve sobre os

Ora, ao menos disso se pode ter certeza no ponto: Ricoeur tem uma forte influência formativa não-reducionista<sup>20</sup> e utiliza-se do método dialético<sup>21</sup> como marca distintiva de seu pensar. Sua tentativa de compreender o mundo é escorada, inicialmente, numa forma de *interpretar* “como *exercício de suspeita*”, num estilo redutor de ilusões do racionalismo da modernidade adotado, como ele refere, justamente pelos “mestres da suspeita” (Marx, Freud e Nietzsche<sup>22</sup> – para não se falar em Heidegger<sup>23</sup>). Mas para bem além dessa posição inicial iconoclasta, o que Ricoeur pretende, no momento seguinte, é buscar uma outra interpretação do mundo, agora, *restauradora do sentido*. Ele propõe uma “real dialética interpretativa”, falando, primeiro, em se despossar da consciência, dando-se conta de que ela não é o lugar de origem do sentido e caminhando na direção do inconsciente. Mas, de-

---

temas da fenomenologia e do existencialismo. Escreve sobre símbolos e religião, sobre linguagem, psicanálise e política. Mais especificamente pode-se mencionar a sua penetrante análise da vontade humana e da questão da liberdade, seu longo e detalhado estudo sobre os símbolos do mal, seu extenso e profundo estudo sobre Freud. Além disso, produziu grande quantidade de ensaios sobre linguagem.” (FRANCO, 1995, p.25-7).

E para complementar, mais especificamente no que diz respeito mais específica e diretamente ao Direito, assevera CONSTANÇA MARCONDES CESAR: “Meditação sobre a ação, decifração da ação, a filosofia de Ricoeur lança as bases de uma ética, na qual são temas importantes a justiça, a tolerância, a democracia: ou seja, o laço estreito entre o ético e o político.” (CESAR, 1998, p.66).

<sup>20</sup> Diz SÉRGIO DE GOUVEA FRANCO, a respeito do ponto: “Ricoeur, seguindo Marcel [Gabriel Marcel, 1889-1973], mantém em sua obra uma profunda reverência ao *mistério* da vida. Ricoeur aprende com Marcel a rejeitar os reducionismos que querem explicar integralmente o homem e a cultura: ‘A esta altura devemos fazer um ataque direto a certos tipos de formulações gerais do tipo ‘isto é somente isso...ou, isto não passa disso’, ou coisas do gênero. Cada reducionismo depreciatório desta natureza está baseado no ressentimento, ou seja, em uma paixão que tem por vase um violento ataque direto contra toda a integridade do real. [Gabriel Marcel. ‘Man Against Mass Society’. Trad. G.S.Fraser. Chicago: Regnery, 1964, p.156]” (FRANCO, 1995, p.34).

<sup>21</sup> Vide, v.g., FRANCO, 1995. p.47-8.

<sup>22</sup> Para tudo, vide FRANCO, 1995, p.74.

<sup>23</sup> Cuja obra Ricoeur admira e admite influenciar-lhe, mas que não é também autor aceito sem reservas, conforme FRANCO, 1995, p.100. Vide também CESAR, 1998, p.57, onde são citadas as seguintes fontes diretas para ter Heidegger como fonte importante em Ricoeur: Ricoeur, “Reflexão feita”, p.98 e 141 (autobiografia) e “Si-mesmo como um outro”, p.362.

pois, propõe uma inversão do caminho. Retrocede sobre os escombros do “cogito”. Busca de novo um racional liberto dos excessos do cartesianismo, através “da investigação das figuras que podem emergir do símbolo”<sup>24</sup>. Estabelece, então, uma dialética entre esses dois pólos de uma *sua mesma hermenêutica*, o “da arqueologia iconoclasta do sujeito” e o de “uma teleologia restauradora do sentido”<sup>25</sup> (ou seja, une e propõe o diálogo entre uma “hermenêutica da suspeita” e uma “hermenêutica da afirmação do sentido”<sup>26</sup>).

Quer dizer, ao menos no sentido do que se expôs até aqui, as bases formativas e a idéia geral aproximada da hermenêutica filosófica proposta por Paul Ricoeur para a compreensão do mundo – com potencial para utilização em searas do conhecimento tais como a do Direito – não parecem ser propriamente estranhas aos traços mais largos e fundamentais do pensamento complexo investigado inicialmente. Pelo contrário. O que se tem é um indicativo bastante forte de que ambos os pensamentos procuram articuladamente fazer cumprir a missão da *racionalidade da contemporaneidade*, qual seja, a de viabilizar um inevitável diálogo do racional com o irracionalizável para o resgate do real, sem perda de esperança na razão.

### **3 Noções de hermenêutica, símbolo e mito em Ricoeur: bases indicativas para uma nova compreensão (“racional-complexa”) das possibilidades do viver gregário?**

Como se viu, este diferenciado e complexo modo de pensar de Paul Ricoeur tem uma marca distintiva no interesse e estudo dos símbolos e mitos, que, inclusive, dão também base às possibilidades de uma nova hermenêutica por ele desenvolvida. Com efeito, FRANCO (1995, p.48) assevera expressamente que interpretar o humano através de uma hermenêutica dos símbolos e mitos “é uma das marcas distintivas de seu pensar” – “é pela via da interpretação que ele [Ricoeur] busca o huma-

<sup>24</sup> FRANCO, 1995, p.79.

<sup>25</sup> FRANCO, 1995, p.78-9.

<sup>26</sup> *Ibidem*, p.99.

no”. E disso, a origem de uma nova hermenêutica, nos dizeres de CESAR (1998b, p.60):

...Ricoeur chegou a desenvolver uma nova concepção da hermenêutica: de ‘interpretação amplificadora’, a hermenêutica se torna ‘compreensão de si mediatizada pelos signos, os símbolos e os textos. Os símbolos tradicionais, como os mitos, ou privados, como os sonhos e os sintomas, só desdobram seus recursos de plurivocidade em contextos apropriados, logo na escala de um texto interior, por exemplo, um poema ou (...) uma narrativa’ [Ricoeur, “Reflexão feita”, p. 59].

Da interpretação dos símbolos à interpretação do texto, é a Gadamer que o pensador francês recorre para reiterar sua crítica ao ideal cartesiano e husserliano de imediata transparência do ‘cogito’, e reafirmar a possibilidade ‘de emergência de um si diverso do eu’ [idem, p.60].

Da hermenêutica do símbolo, Ricoeur foi levado a propor a hermenêutica do texto e, finalmente, uma hermenêutica do agir. ‘A ação sensata entendida como um texto’ [Ricoeur, “Do texto à ação”, p. 183ss.] é a chave de sua filosofia da ação, de sua filosofia prática.

Vale dizer, por meio dessa hermenêutica de Ricoeur que começa com os símbolos<sup>27</sup>, se tem um instrumental de reconstrução do sentido do mundo e do homem que foge das racionalizações, mas não do racional, bem ao gosto das necessidades expostas inicialmente, eis que “hermenêutica é exatamente a busca do sentido pela via da interpretação” (FRANCO, 1995, p.52) e que, ainda, segundo o mesmo autor:

Ricoeur se dá conta de que toda a cultura carece de interpretação. É que a cultura está constituída em falsidade. A cultura camufla, disfarça, esconde aquilo que realmente é. O problema não é primeiramente epistemológico, mas antes de superação da ilusão. O projeto de Ricoeur torna-se exatamente este: redescobrir a autenticidade do sentido mediante um vigoroso esforço hermenêutico. Marx, Freud e Nietzsche, os três mestres da suspeita segundo Ricoeur nos ensinam que a realidade está oculta. É preciso duvidar das aparências;

<sup>27</sup> Cf. FRANCO, 1995, p.53.

mais do que isso, é preciso duvidar da própria consciência e linguagem humana. A hermenêutica de Ricoeur vai aparecer entre a dialética da desmistificação e a da restauração do sentido.

Como o símbolo evoca “uma multiplicidade de coisas”, todas elas de importante significado” e é praticamente “inesgotável”, “produzindo mundos”; como ele se refere “a um conteúdo não formalizado, mas intuitivo”<sup>28</sup>, ele assume, por essa sua riqueza inestimável de sentidos possíveis, um papel relevantíssimo nessa complexa tarefa interpretativa do mundo, da cultura e do homem, proposta por Ricoeur. Com efeito, se “a tarefa da filosofia é concebida não tanto como rejeição do material intuitivo, impreciso e pretensioso”, mas, sim, no sentido de “refletir todos os sentidos e os significados desse material” simbólico, passa-se a crer que ele, “ainda que não passe pelo crivo do rigor lógico, tem sentido”, eis que “toda a produção humana faz sentido”. Aliás, “este material sem a ‘edição’ do racional, sem racionalizações, sai bem do núcleo central da experiência humana”, sendo, portanto, “muito importante para ser desprezado”<sup>29</sup>.

E quais são, então, as noções de símbolo e mito em Ricoeur, eis que elementos tão fundamentais nessa tarefa de compreender o real com mais completude, sem reducionismos derivados de racionalizações, mais ainda assim, de forma comprometida com o racional?

Para Ricoeur, o símbolo “é mais radical que o mito”, “é mais condensado”. O mito, por sua vez, “é o símbolo desenvolvido”, no dizer de FRANCO (1995, 57-8). Assim, para ele, segundo o autor referido, o *símbolo* é:

Os símbolos são primeiramente signos, ou seja, transmitem uma mensagem, uma mensagem verbal. O símbolo carrega dentro de si uma *palavra*. Mas os símbolos são um tipo especial de signo. O signo aponta para algo fora de si mesmo, que ele representa e substitui. O símbolo, por sua vez, é *duplamente intencional*, ele tem um a intenção primeira, mais próxima e literal, mas possui

<sup>28</sup> *Ibidem*, p.56-7.

<sup>29</sup> *Ibidem*, p.57.

também uma intenção segunda, posterior e distante. A relação entre o sentido literal e o sentido propriamente simbólico, secundário, ultrapassa o campo da analogia. A relação é interna e difícil.

“Simbolizar é enfeixar em um ramalhete de presenças uma massa de intenções significativas de realidades ausentes.” [Ricoeur, “La simbólica del Mal, p.174]”<sup>30</sup>.

Quer dizer, nisso há mais do que o literal e o perceptível a um primeiro momento. Há o que deve ser circunstancialmente desvelado. Há, pois, a riqueza da multissignificação quase inesgotável, e, portanto, o complexo da realidade apreendido num invólucro que enovela, abstratamente e em potência, para sua realização casuística pelo hermenêutico, esse feixe de sentidos.

Já, a noção de *mito* reside no seguinte:

*O mito é o símbolo desenvolvido.* Ricoeur compreende o mito como ele é compreendido na história das religiões. O mito não é uma falsa explicação expressa por meio de imagens e fábulas. *O mito é*

*“um relato tradicional referente a acontecimentos ocorridos na origem dos tempos, e destinado a estabelecer as ações rituais dos homens daqueles dias, e em geral, destinado a instituir aquelas correntes de ação e de pensamento **que levam o homem a compreender a si mesmo dentro do mundo.**”* [“La simbólica del mal”, p.163].

O mito não deve mais ser tomado com um sentido ‘explicativo’, deve estar separado da história enquanto ciência. *O mito tem, sim, uma função de ‘compreensão’, uma função simbólica;* ou, por outras palavras, tem a força de expressar a ligação do homem com o sagrado. É desse modo que o mito recupera o seu ‘status’ no pensamento moderno. Assim, pode-se dizer que *Ricoeur toma o mito como um símbolo desenvolvido em forma de relato, articulado em um tempo e espaço imaginários.*”<sup>31</sup> (destaquei).

<sup>30</sup> FRANCO, 1995, p.55-56.

<sup>31</sup> *Ibidem*, p.58.

A tarefa do hermeneuta, então, utilizando-se destas noções, é “exatamente promover a articulação do linguístico e do não-linguístico, da linguagem e da experiência vivida, no nível do texto”. Quer dizer, “a hermenêutica ocorre exatamente quando há uma explosão do linguístico, um transbordamento que exige algo mais que a linguagem”<sup>32</sup>. Ou, ainda segundo o mesmo autor, “o que Ricoeur está mostrando é que o duplo sentido, ou o múltiplo sentido, pode ser trabalhado em dois níveis diferentes”, quais sejam, no “nível da palavra” e no nível “do discurso, no do texto”. E, “para o texto, o contexto não consegue definir tudo”, eis que “sempre sobra um excesso de sentido, uma ambiguidade”; “os vários sentidos podem ser expressos em séries semânticas diferentes e não raro contraditórias”. Este, diz ainda o mesmo autor, “é o nível propriamente hermenêutico, o nível das interpretações contraditórias” E conclui:

“Então, o que se constata é que o símbolo como objeto de estudo da hermenêutica pertence a uma classe mais ampla de objetos que expressam ambigüidade. *O surpreendente do símbolo hermenêutico não está em sua estrutura, mas naquilo que o símbolo expressa de modo tão múltiplo e diverso. É que essa multiplicidade fala da própria natureza múltipla e diversa da vida e do ser.*”<sup>33</sup> (destaquei).

Como se vê, essa possibilidade da reconstrução múltipla e rica do sentido das coisas do mundo real a partir da utilização dos símbolos e mitos desvela também uma possibilidade de que se reconstrua uma ponte de significação complexa entre nossos conceitos ou ideais abstratamente postos, eventualmente constantes até de textos normativos e jurídicos, e a realidade. Logo, não só parece mais próxima a possibilidade de que se compreenda melhor o que uma determinada instituição, prática ou noção cultural ou social significam em determinados contextos ou circunstâncias, apreendendo-se-lhes um sentido mais próximo do real com a utilização dessa forma de interpretação das coisas,

<sup>32</sup> *Ibidem*, p.88.

<sup>33</sup> FRANCO, 1995, p.88-9, para todas as últimas citações.

quando da necessidade de sua consideração nas ciências sociais, como se pode investigar o que podem verdadeiramente significar determinados conceitos ou noções abstratamente postas (v.g., no ordenamento jurídico, também produto humano e cultural), à luz da necessidade de sua utilização neste ou naquele caso particular. E nisso tudo a possibilidade de se reconectar, com particular interesse para o Direito, as formas e abstrações (que encarceram o símbolo) ao real do mundo vivido e dinâmico – ou se assim se quiser, inversamente, o irracionalizável do mundo ao imprescindivelmente racionalizável das considerações e decisões humanas.

Por fim, a originalidade do pensamento de Ricoeur está, apesar de tudo, precisamente também *na esperança quanto às possibilidades da razão*, uma vez que “se ele luta contra a pretensão totalizante, rejeita também qualquer resignação e desespero” ao conclamar “com sua hermenêutica, não uma volta ao útero materno, mas a dar um passo mais, um passo de coragem afirmativa que avança do frio da crítica até a coragem da fé”. Tudo porque “não basta a hermenêutica da suspeita, como propõe Ricoeur, é necessária a suspeita de toda a hermenêutica”, uma vez que a hermenêutica para ele “é instrumento não só da verdade, mas da justiça, porque a verdade finalmente produz a justiça.”<sup>34</sup>

Enfim, o que se põe diz respeito diretamente ao compreender e lidar com o viver gregário – e com o Direito –, não só porque dá a possibilidade de um instrumento útil de lidar com conceitos complexos, inerentes à natureza humana e suas relações, como requerido pelo pensamento complexo segundo Morin, como, ainda mais do que isso, re-funda, como se disse, a esperança na razão, mas numa razão mais próxima do real – aberta ao incerto, ao inseguro, ao diverso, sem descurar da busca e preservação de um mínimo ético universal essencial para a preservação da dignidade humana (ainda estribado no racional), como um mundo multicultural como o presente pede.

---

<sup>34</sup> *Ibidem*, 104-5.



#### **4 Uma possível via revisional complexa no seio do multiculturalismo: a ideia de fraternidade como macroconceito ou símbolo necessário ao atual viver gregário. Do macroconceito ao princípio político-jurídico.**

A contemporaneidade, como o próprio Ricoeur a apanha, é um lugar de incertezas; mas, por isso, mesmo deve-se buscar meios de reinventar a convivência social e de escorá-la no político ainda estribado numa razão que não mais desconsidere o complexo.

CONSTANÇA MARCONDES CESAR, no ensaio intitulado ‘Responsabilidade e cosmos’, registra o pensamento do filósofo PAUL RICOEUR sobre algumas das inauditas mudanças da contemporaneidade no campo das ciências da vida, do meio ambiente, da vida social, da política etc, bem como sobre algumas das situações inusitadas e problemas que daí derivam, que bem demonstram o afirmado:

Ricoeur põe em relevo o caráter inédito das mutações sofridas pelo agir humano, nos campos das ciências da vida, do meio ambiente, da política. Tais mudanças envolvem, por exemplo, no ambiente das questões relativas ao meio ambiente, a consideração das alterações qualitativas na escala espacial e temporal dos fenômenos. Enquanto na cidade antiga o homem lutava para impor-se à natureza hostil, hoje, dado o efeito ‘cósmico’ de suas ações, pode ameaçar a natureza e a vida em geral.

Problemas análogos ocorrem no campo das ciências da vida, pois tornou-se possível um atuação de tal ordem nos domínios da hereditariedade, reprodução e outros, que se pode falar de uma ‘revolução biológica’, a qual implica a possibilidade de ser mudada a humanidade como espécie, e até mesmo a reformulação de noções, tais como as de ser-nascido, ser-tal, identidade pessoal.

Por sua vez, no plano da vida social e política, nossa época se caracteriza pela ‘volatilidade’, em virtude da rapidez das trocas de idéias, técnicas, informações etc.; pelo ‘individualismo’, decorrente do desaparecimento de pequenas comunidades e grupos; ‘pelo estreitamento dos laços’ entre o hemisfério norte e o sul; pelo ‘desenvolvimento’, que põe em primeiro plano a possibilidade de surgirem distorções catastróficas quanto à repartição de bens, e comprometimento do ecossistema, pela exploração predatória feita por

grupos econômicos; pela emergência de uma ‘midiocracia’ que impõe, seletivamente, a informação; pelo ‘caráter problemático’ da democracia, em vista da crise de participação e do surgimento de novos desafios; pela ‘dificuldade de fundamentação última da ética’, em vista da pluralidade de perspectivas e culturas rivais, e da perda de referência objetiva quanto aos valores.

Assim, na esfera da vida política, situações novas, novos comportamentos propõem diversos problemas: como balizar a tecnologia, e segundo quais critérios? Como agir em relação à natureza? Como fundar a justiça e como distribuir equitativamente bens heterogêneos? (*Lectures* I, p.274 ss).<sup>35</sup>

Mas ele mesmo faz uma indicação de caminho para dar resposta a tais questões, como se extrai ainda do mesmo ensaio referido: “Ricoeur admite que a resposta a essas questões implica um aprofundamento da noção de ‘responsabilidade’.”<sup>36</sup> E nesse passo é necessário dizer que se faz alusão aí a um conceito revisado de responsabilidade

....ampliando seu sentido tradicional (‘imputação’) e incluindo as noções de ‘cuidado’, de ‘solidariedade’, de amizade – em suma, *de ‘responsabilidade pelo outro’* – e a de ‘previsão’, avaliação das implicações da ação, ou seja, de ‘prudência’. O conceito ampliado caracteriza uma concepção inédita de ética, cujo signo distintivo é a conciliação com a ontologia, via metafísica da natureza, pressupondo ‘a existência objetiva de fins no ser’ (J. Greisch, verbete JONAS ‘in’ *Encyclopédie Philosophique Universelle*, t. II, p.3392).” (*op. cit.*, p.67-68). Por fim: “Podemos dizer que a noção de ‘responsabilidade’, na ética contemporânea, ultrapassa as idéias de ‘reparação de danos’, de ‘suportar castigo’, presentes no uso jurídico clássico do termo; ou seja, sugere as idéias de ‘reparação’ e ‘punição’ implicadas na noção de ‘imputação’; envolve, hoje, um conceito novo, o de ‘dever’, de obrigação moral, e também o de *‘solicitude’ para como outro que está a nosso encargo*.”

<sup>35</sup> CESAR, 1998 b, p. 68-9.

<sup>36</sup> CESAR, 1998 b, p. 69.

Ricoeur combina, no conceito de responsabilidade, as contribuições de Jonas [Hans Jonas] e Lévinas para a ética contemporânea, bem como *a nova conotação jurídica do termo, a qual integra as idéias de ‘ausência de falta’, de ‘solidariedade’, de ‘segurança’ e de ‘cuidado’.*”<sup>37</sup>

Do exposto deriva o estabelecimento de uma conexão direta entre tudo o que se disse antes, em termos de consideração, interpretação, enfim, compreensão do mundo, do homem e das relações humanas, com o político e o jurídico, de forma mais direta, inclusive posto no difícil contexto globalizado e multicultural da contemporaneidade.

Veja-se, inclusive, que o próprio Ricoeur esclarece que a possibilidade de uma “civilização universal”, que seja efetivamente multicultural, apoia-se na existência de uma “política racional”<sup>38</sup>, que fuja das distorções da racionalização e que, por outras palavras, reconheça as semelhanças essenciais entre os homens e, ao mesmo tempo, a necessidade de preservação de suas diferenças e da diversidade de culturas:

(....) A racionalidade que caracteriza o mundo contemporâneo pode, seguramente, apresentar as formas distorcidas, patológicas, da burocracia e da tecnocracia. Mas burocracia e tecnocracia não são senão as formas desviadas de uma racionalidade que se expressa na busca do ‘bem-estar, instrução e cultura’ (id.), de democracia e organização da função pública, de equilíbrio econômico internacional, de mundialização de um gênero de vida que uniformiza vestuário, habitação, transportes, lazer e informação (id., p.280).

Depois de ter caracterizado a civilização mundial, Ricoeur indaga seu significado. Reconhece que ela implica num progresso e melhora de vida; que a ‘universalização é, em si, um bem’ (id., p.281), *fazendo aflorar à consciência coletiva a idéia de uma única humanidade* e dando à grande maioria o acesso a melhores condições de vida, à amis ampla liberdade e independência. Exemplifica o caráter benéfico da civilização mundial pela redução do analfabetismo e a ascensão de imensas massas humanas ‘a um bem-estar elementar’ (id., p.282).

<sup>37</sup> *Ibidem*, p.70.

<sup>38</sup> CESAR, 2002c, p.67.

[Mas] A contrapartida deste efetivo progresso e desta efetiva melhora qualitativa é uma possibilidade de destruição ‘das culturas tradicionais’ [e do] ‘núcleo organizador das grandes civilizações’, [o] ‘núcleo ético e mítico da humanidade’ (id., p.283). Se o acesso aos bens culturais se universaliza, ascendem paralelamente também os aspectos sombrios e negativos da sociedade contemporânea, a negatividade e a alienação da subcultura, da tecnocracia, da exploração econômica: ‘nem toda a cultura pode suportar e absorver o choque da civilização mundial’ (id. p.284), nem sempre é fácil conservar a própria identidade e ser capaz de expressar tolerância face à diversidade cultural. Há, no mundo contemporâneo, o risco de nostalgia do passado ou de um certo exotismo cultural, à sedução pelo longínquo e pelo estranho (...).

Para escaparmos desse sincretismo inadequado, que tem como contrapartida um ceticismo profundo, Ricoeur propõe que examinemos os valores que caracterizam as diversas culturas, o ‘núcleo ético-mítico que constitui o fundo cultural de um povo’ (id., p.287). Compreende, deste modo, que a característica das culturas é a contínua renovação. Assim, as culturas tradicionais só poderam sobreviver integrando a racionalidade científica e recuperando, ao mesmo tempo, o sentido do sagrado, para além da avassaladora dessacralização atual.

*A diversidade das culturas atesta a singularidade do homem, mas também a possibilidade de reconhecer nossa semelhança:* ‘afirmar que o estrangeiro é um homem é em suma crer que a comunicação é possível (id., p.290), ‘é ser capaz dessa transferência a um outro centro de perspectiva’ (id.).

Somente culturas criativas são capazes de suportar o confronto com a diversidade; somente a fidelidade às próprias origens torna possível a abertura ao outro. Diz Ricoeur: ‘Aos sincretismos devemos opor a comunicação, isto é, uma relação dramática, na qual alternadamente me afirmo em minha origem e me entrego à imaginação de outrem, de acordo com sua civilização diferente da minha’ (id., p.291).<sup>39</sup> (destaquei).

<sup>39</sup> CESAR, 2002c, p.68-69.

Do exposto, o que se propõe, então, é a consideração da possibilidade de se considerar a mítica ou simbólica noção de “fraternidade” entre os homens, com a sua inigualável pluralidade de significações possíveis, como um dos possíveis ideários ou noções a serem guindados ao político e ao jurídico, como forma de norte de regência das relações humanas em sociedade, e, portanto, de uma via de reconstrução da forma de se encarar o viver gregário no mundo real e os direitos e obrigações daí decorrentes.

Oportuno, aliás, recuperar nesse passo, também a noção de *macro-conceito* de Morin, porquanto essa noção de fraternidade também poderia operar como tal, da forma e para os fins mencionados por aquele autor, no âmbito da devida compreensão das relações sociais e jurídicas nesse contexto de pressionada convivência multicultural hodierna.

Justamente quando se constata a insuficiência da “racionalização” do mundo real - e “racionalização consiste em querer prender a realidade num sistema coerente”, a qualquer custo, sendo que “...tudo o que, na realidade, contradiz este sistema coerente é afastado, esquecido, posto de lado, visto como ilusão ou aparência”<sup>40</sup> –, surge a necessidade de se acolher alguns princípios que, ainda segundo MORIN, “podem nos ajudar a pensar complexidade do real”, sendo o primeiro deles o de que temos, para tanto, “*necessidade de macroconceitos*”. Nas palavras de MORIN:

(...) assim como um átomo é uma constelação de partículas, o sistema solar uma constelação em volta de um astro, do mesmo modo, temos necessidade de pensar por constelação e solidariedade de conceitos. Além disso, devemos saber que, nas coisas mais importantes, os conceitos não se definem jamais por suas fronteiras, mas a partir de seu núcleo. (...) Não se deve jamais procurar definir por fronteiras as coisas importantes. As fronteiras são sempre fluidas, são sempre interferentes. Deve-se, pois, buscar definir o centro, e esta definição geral pede macroconceitos.”<sup>41</sup>

<sup>40</sup> MORIN, 2007, p. 70.

<sup>41</sup> MORIN, 2007, p. 72-3.

Isto é, é fundamental o resgate de macroconceitos que possam dar um norte inicial e central para a compreensão da complexidade do mundo real, mas que sejam abertos à dinâmica verdadeira desse mesmo mundo, aceitando algumas indeterminações e incertezas quanto às suas fronteiras, o que inclui o espaço para os eventos do acaso, para o aleatório, para o não-pensado inicialmente, no estabelecimento desses macroconceitos. Nas palavras do pensador da complexidade, “é preciso aceitar certa imprecisão e uma imprecisão certa, não apenas dos fenômenos, mas também nos conceitos....”<sup>42</sup>. E um tal proceder, a uma, rejeita apenas a racionalização das coisas, não a racionalidade propriamente dita, que “...é o jogo, é o diálogo incessante entre nossa mente, que cria estruturas lógicas, que as aplica ao mundo e que dialoga com esse mundo.”<sup>43</sup>

Ora, esse mesmo proceder deixa claro, de uma só vez, que o que nos vem da modernidade, o que tem origem iluminista, não merece, só por isso descarte – como precisamente é o caso do símbolo-mítico da fraternidade -, mas, sim, uma nova compreensão e aproveitamento. Repensar, pois, macroconceitos, para usar o termo já referido, ou ideários como o da fraternidade, sob este prisma, para fins de aplicação atual em busca de uma convivência social mais harmoniosa em meios hipercomplexos, significa perceber o não-esgotamento do seu potencial orientador, civilizatório e transformador do mundo.

Eis, aí, a margem larga para buscar a renovação, resgate e realização plena de um ideário que pode transcender as suas próprias limitações ou ambições políticas originais – e que certamente, agora, não pode mais ser identificado, por simplificação, como um mero instrumental de ascensão social histórica de determinado segmento da sociedade (a burguesia).

Isso põe às claras, então, o passo seguinte da hipótese proposta nesta investigação: por que, então, não assumir que estes macroconceitos ou símbolos maiores já possam estar dados em certas Cartas políticas – como precisamente é o caso do Brasil -, para o fim de extrair maiores e

---

<sup>42</sup> *Ibidem*, p. 36.

<sup>43</sup> *Ibidem*, p. 70.

melhores consequências práticas vinculantes, de uma tal constatação? Inconveniente ou impossível seria a migração da constatação da necessidade/utilidade dos símbolos transmutados em macroconceitos para uma final sua colocação como verdadeiros princípios jurídicos, constitucionalmente postos, e, assim, norteadores do próprio ordenamento jurídico e de uma sua filtragem hermenêutica por tais princípios?

Lamentavelmente não é possível prosseguir nessa linha de investigação ora aberta, para além do exposto, por força dos limites de fôlego deste trabalho e da necessidade de se manter o foco no que há de essencial para ainda dizer. Mas a partir do exposto, é fácil deixar ao menos assentado que a viabilidade desta hipótese parece significativa.

Resta, então, fazer perceber que a invocação de um macroconceito ou símbolo que tal como uma das vias possíveis para o resgate racional da complexidade na busca de um novo viver gregário, orientado à busca da “vida boa” (tal como concebida por Aristóteles), com respeito à diversidade e à pluralidade das formas de vidas possíveis, esteia-se também na compreensão de que a percepção e a aceitação da noção de que os homens são entes “iguais-diferentes”<sup>44</sup>, que devem ser respeitados a

<sup>44</sup> A respeito, a fundamental colocação de NOBERTO BOBBIO: “O dado básico que considero o ponto de partida de meu raciocínio é o seguinte. *Os homens são entre si tão iguais quanto desiguais. São iguais por certos aspectos e desiguais por outros.* Dando um exemplo bastante óbvio: são iguais diante da morte porque todos são mortais, mas são desiguais diante do modo de morrer porque cada um morre de modo particular, diferente de todos os demais. Todos falam, mas existem milhares de línguas diversas. Nem todos, mas milhões e milhões de indivíduos mantêm uma relação com um além ignorado, mas cada um adora seu próprio Deus ou seus próprios deuses. Pode-se dar conta deste indiscutível dado de fato estabelecendo que *os homens são iguais se considerados como ‘genus’ diverso*, como o dos outros animais e demais seres vivos, dos quais se diferenciam por algumas características específicas e particularmente relevantes, como a que por longa tradição permitiu definir o homem como ‘animal rationale’. *São desiguais entre si se considerados ‘uti singuli’*, isto é, *tomados um por outro*. Entre os homens, tanto a igualdade quanto a desigualdade são fatualmente verdadeiras, pois são confirmadas por provas empíricas irrefutáveis. *A aparente contraditoriedade das duas proposições – ‘os homens são iguais’ e ‘os homens são desiguais’ – depende unicamente do fato de que, ao observá-los, ao julgá-los e ao extrair disso consequências práticas, se enfatize mais o que têm em comum ou mais o que os distingue.* Por isso, podem ser corretamente chamados de

partir dessa dúplici dimensão, quando se trata de conceber uma convivência possível entre eles que se queira pacífica e duradoura. Vale dizer: se as diferenças externas que separam os seres humanos e os distinguem devem ser reconhecidas como relevantes para a sua realização individual, como expressão do fato de que se trata de seres dotados de autonomia de desígnios e de uma dignidade própria daí decorrente, e, por isso, devem ser respeitadas na vida em sociedade, o fato é que a única coisa que pode garantir esse respeito é a aceitação de outra idéia fundamental, qual seja, a de que estes homens são absolutamente iguais naquilo que têm de essencial<sup>45</sup>, não havendo qualquer justificativa racional ou ética para que, dentro de certos limites que ainda possam permitir o viver

---

igualitários aqueles que, ainda que não ignorando que os homens são tão iguais quanto desiguais, apreciam de modo especial e consideram mais importante para a boa convivência aquilo que os une; podem ser chamados de inigualitários, ao contrário, aqueles que, partindo do mesmo juízo de fato, apreciam e consideram mais importante, para fundar uma boa convivência, a diversidade.” (BOBBIO, 2001, p. 119-120 – Destaques apostos).

\*\* E ainda sobre o tema, mesmo que sob outro enfoque, mas de certa forma sintetizando as preocupações fundamentais que dão corpo à presente investigação, registre-se a sugestão de consulta à obra de ALAIN TOURAINE (1997), com o sugestivo título de *“Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?”*.

<sup>45</sup> Nesse passo, veja-se o que diz CHARLES TAYLOR a respeito da idéia moderna de eliminação da hierarquização social no sentido de eliminação de “préférences” do antigo regime, ou de honra como forma de diferenciação para fins de merecimento de respeito, nesse contexto. A idéia universalizante da dignidade, ao invés da honra nesse sentido antigo, passa a jogar um papel transformador. Contra essa noção de honra como algo que distingue, em relação ao reconhecimento e respeito merecido, tem-se a *noção moderna de dignidade*, que hoje *possui um sentido universalista e igualitário*. “Daí falarmos em ‘*dignidade dos seres humanos*’ ou dignidade de cidadão”, que “baseia-se na premissa que é comum a todas as pessoas”. E naturalmente esse conceito de dignidade é o único que é compatível com a sociedade democrática, segundo o mesmo autor, sendo inevitável que ele pusesse de lado o velho conceito de honra (TAYLOR, 1994, p. 47). Disso a extração da *idéia da política de igual dignidade*, que se baseia na ideia de que todas as pessoas são igualmente dignas desse “respeito” – ainda que eventualmente destituídas de honrarias e, até mesmo, honra no sentido moderno, propriamente dita – só por ostentarem essa condição humana (ainda que TAYLOR vá contrapor a ela, depois, a *idéia da política da diferença* (op.cit.,p.62), eis que o faz, em verdade, para buscar, mais tarde, uma compatibilização ou equilíbrio entre essas políticas, como for-



gregário<sup>46</sup>, os modos de vida de uns sejam preservados à demasia e enalticidos em detrimento dos de outros.

Nesse passo, é de se ter presente que é no reconhecer essa dúplici dimensão do homem, quando posto na condição de ser que impositivamente necessita viver com o outro, que está a chave para a compreensão de por que a fraternidade é um possível símbolo, macroconceito ou o norte que poderia ou deveria permear uma nova visão das relações sociais em um mundo de pluralidades conflituosas.

De fato, quando se pensa no ideal da fraternidade como uma *metáfora-viva*<sup>47</sup>, como aquele ideal que concede ao outro a condição especial de irmão (como se biologicamente “o outro” de fato o fosse), no sentido de que “ele não sou eu”, e por isso ele é “diferente”, mas, ao mesmo

---

ma de abrir espaço ao reconhecimento devido também da identidade e preservação de autenticidade de indivíduos, grupos ou comunidades substancialmente diferenciadas no mundo contemporâneo e para que, assim, possa construir a sua tese de necessidade de uma *política de reconhecimento*, que pretende um *modelo “substancial” de liberalismo* (*op.cit.*, p.79-80), em detrimento de um modelo “processual” de liberalismo (*op.cit.*, p.80-82) – ainda que isso indique comumente, em verdade, a inserção do autor dentre os chamados comunitaristas, senão *vide*, v.g., a classificação de JOSÉ EDUARDO FARIA, na apresentação ao livro de Gisele Cittadino, “Pluralismo, Direito e justiça distributiva”, *apud* OLIVEIRA JÚNIOR, 2006, p.164-5.).

<sup>46</sup> E nesse ponto o espaço para uma eventual “diferenciação” - que pode se dar em vários graus ou âmbitos: nos termos de um tratamento diferente e temporário a determinados grupos ou indivíduos, visando a um reequilíbrio ou compensação de situações de evidente desajuste determinadas por desigualdades históricas, por exemplo, para fins de posterior retorno à consideração igual, de forma mais justa e adequada (posição que seria típica, segundo Taylor, de um liberalismo do tipo “processual”), ou, em determinados casos muito especiais, quem sabe, até mesmo como quer TAYLOR (1994, 60 e seguintes, para crítica da primeira postura mencionada e defesa do que segue), nos termos de uma verdadeira *política de diferença*, que sirva para efetivamente garantir até mesmo a *preservação* de algumas diferenças substanciais (mas ainda assim externas) necessárias à *sobrevivência* de determinadas *identidades culturais* -, delimitada por justificadas e invulgares necessidades, diferenciação essa que só faz garantir a correção e legitimidade da assertiva fundamental de uma igual dignidade humana (porque ao fim visa a reconhecer e a garantir o seu efetivo respeito em casos destacadamente peculiares).

<sup>47</sup> A expressão é do filósofo PAUL RICOEUR (e inclusive dá nome a uma de suas obras), conforme consta de CANTO-SPERBER, 2003, vol. I, p. 669.

tempo, no sentido de que “ele é, em alguma fundamental medida, também o que eu sou”, e por isso merece, no mínimo, igual respeito e tratamento, é que se compreende o alcance deste símbolo para compatibilizar os conflitos sociais decorrentes do estado de coisas do mundo atual. Por meio desse ideário se reconduz a compreensão das idéias de liberdade individual, e de igualdade entre os homens e nas relações sociais, a uma readequação. São elas potencialmente redimensionadas e re-equilibradas para que, antes de mais nada, a delicada composição deste ente social, o “igual-diferente”, seja respeitada e permaneça inviolável. Por meio dele, outrossim, obtém-se a exata compreensão, no que não pode ser adequadamente dito por palavras, da dimensão do homem perante o seu semelhante, quando posto em confronto com seus direitos e obrigações em sociedade.

Nesse sentido, considerando a relevância da fraternidade conceituada como “*metáfora-viva*”, veja-se o seguinte texto, que enfoca a questão do ponto de vista da filosofia moral e da filosofia política e que só corrobora o que se expôs:

Para que o conceito político de fraternidade possa ser claramente formulado diferentemente de um vago sentimento, as diferentes concepções implícitas em usos que se apóiam sobre uma ou outra das referências citadas devem ser submetidas à análise. A filosofia política pode então se dedicar a elucidar qual é a concepção mais coerente, de modo similar ao trabalho que ela realiza, há muito tempo, em relação aos princípios de liberdade e igualdade.

Essa constitui uma tarefa complementar ao trabalho paciente de reconstrução dos usos, efetuado pelos historiadores, mas não se resume a isso. Para bem concluí-las, na verdade, em vez de seguir o lento caminho da noção na retórica política, é mais frutífero ir ainda contra a corrente, analisar o funcionamento da noção como ‘metáfora viva’ (Ricoeur) e mostrar a relação instaurada pelo metafórico entre o dinamismo da referência familiar, indutora de sentido, e o campo conceitual político. Podem assim ser mostrados, ao mesmo tempo, o potencial semântico trazido pela imagem dos irmãos e sua superação conceitual no político.

Exprimindo uma tensão, a metáfora não é simples comparação: ela funciona sobre o modo duplo da similitude e da dispari-

dade; por meio da justaposição inesperada dos termos, ela traz à tona tanto o seu espaço de incompatibilidade quanto à sua afinidade. Para a fraternidade entre os cidadãos, se existe uma metáfora ‘viva’, é ao mesmo tempo pela presença da imagem da família e pela evidência de que ‘não’ somos uma família, porque o que é próprio da relação política é ela nos ligar a um terceiro impessoal e não ao ‘tu’ concreto do irmão. *Ora, essa necessidade de considerar todo ‘outro’ abstrato na relação de cidadania como qualquer um que tem direitos concretos a recursos que compartilhamos com ele/ela constitui uma tensão essencial para o político, que a metáfora fraternal* <sup>48</sup>, *a fraternidade, parece chamada a exprimir.* Esta tensão se define entre o ponto de vista impessoal – aquele que define instituições eqüitativas que se baseiam no valor igual de todas as irmãs, de todos os irmãos – e o ponto de vista pessoal de cada um dos irmãos ou irmãs sobre o que eles consideram ser o sentido da sua vida para eles próprios, antes de mais nada, e para os outros, em seguida. *A fraternidade política* <sup>49</sup> *apresenta assim o problema da relação justa entre a perspectiva impessoal e instituições que permitem fazer justiça à igual importância de cada ser, sem exigir sacrifício material ou simbólico inaceitável de nenhum deles.*

A fraternidade como conceito político se desenha, então, por meio dessas duas dimensões, como apresentando a questão da definição de instituições, das quais cada uma das irmãs, cada um dos irmãos, e o conjunto formado por elas e eles, possa ‘participar’, isso nos dois sentidos do termo: 1) aquele de retirar uma parte dos interesses simbólicos, identitários, como materiais que elas geram (ou seja, que cada um entre eles possa considerá-los eqüitativos do ponto de vista pessoal); 2) aquele de participar – pelo menos idealmente – da definição de seus princípios diretores (ou seja, que cada um entre eles possa considerá-los justos do ponto de vista impes-

<sup>48</sup> E aqui parece pertinente recordar ARISTÓTELES, ao referir na “Poética” que “...ser capaz de belas metáforas é ser capaz de aprender as semelhanças”. (Poética, XXIII – extraído de *Os pensadores*, volume correspondente à vida e obra de Aristóteles. São Paulo: Editora Nova Cultural, 1996. p.54).

<sup>49</sup> Para sugerir a pertinência da associação, interessante registrar a assertiva de CONSTANÇA MARCONDES CESAR posta em conclusão a escrito sobre a ética e política em PAUL RICOEUR: “O ‘animal político’ é, antes de mais nada, um ‘animal poético’, ‘um animal simbólico.’” (CESAR, 1998a, p. 51).

soal). A relação entre irmãos (e irmãs) e sua tela de fundo, a família, alimenta na verdade o conceito de fraternidade por dois conjuntos de referências, cuja presença conjunta exprime esta tensão essencial ao político: em 'primeiro lugar', os irmãos e irmãs 'recebem uma parte' dos bens familiares, bens necessariamente limitados. A fraternidade, na perspectiva distributiva da partilha, é a justiça distributiva concreta, que fornece os recursos necessários para a realização do ser para a liberdade de cada irmã ou irmão, que lhes permite exercer suas características de perfectibilidade. A fraternidade baseia-se, nessa perspectiva, sobre as noções de reciprocidade e de mutualidade de irmãos e irmãs uns para com os outros, mutualidade e reciprocidade de reconhecimento, assim como mutualidade e reciprocidade de direitos e de deveres. Em 'segundo lugar', os irmãos 'tomam parte' nos bens simbólicos e materiais familiares e adotam uma perspectiva sobre a equidade das normas que geram sua distribuição. Participando dos benefícios e dos deveres da família, os irmãos e irmãs não o fazem em situação de homogeneidade perfeita de critérios nem de igualdade absoluta. A família é o lugar onde cada um é tratado parcialmente, como indivíduo singular, onde cada irmã, cada irmão, se distingue dos outros, determina sua identidade narrativa, prática, lingüística, e como dotado de razão e capaz de avaliação moral, de trabalho de perfeição sobre si mesmo, de interação com os outros. Os termos equitativos definidos pela perspectiva distributiva não teriam necessidade de ser formulados se não interviesse esta outra característica, ou seja, a individualização das perspectivas que cada um dos irmãos e irmãs tem tanto em relação a seus próprios interesses quanto por aqueles do grupo. Idêntica em sua regra fraternal, esta identidade não implica uniformidade, nem dos interesses, nem da definição desses interesses, nem da disposição para sacrificá-los em uma perspectiva de altruísmo, nem, enfim, do que se considera que o altruísmo exige.

A segunda dimensão da fraternidade, aplicada ao domínio do político, diz respeito, por conseguinte, à maneira como são geridos não somente os conflitos quanto à distribuição de bens e recursos raros (em uma situação de altruísmo necessariamente limitado, considerando o processo de individualização identitária de irmãos e irmãs), mas também os conflitos quanto à lista dos bens fundamentais que devem ser o objeto de uma distribuição particularmente rigorosa (conflitos que nascem na ausência de uma homogeneida-

de perfeita de critérios e de concepções da vida boa). A fraternidade, nessa segunda perspectiva identitária, diz respeito aos conflitos não somente quanto às modalidades de partilha, mas também quanto aos próprios bens a serem partilhados, ela tem por objeto o conteúdo da justiça distributiva na perspectiva de cada um, de cada uma. Será então considerada mais fraterna a sociedade cujas instituições permitirão que cada uma e cada um se reconheçam melhor do ponto de vista dos valores essenciais sobre os quais eles se baseiam e em virtude dos quais a partilha dos recursos é efetuada. A fraternidade, nas duas dimensões da partilha e da identidade assinaladas, apresenta a questão das condições nas quais a sociedade considerada é justa. Nessa dupla perspectiva, toda partilha que não levar em conta a dimensão identitária e a maneira pela qual essa complica a perspectiva sobre valores essenciais que afetam a lista dos bens a serem compartilhados seria injusta: a fraternidade obriga que apresentemos concretamente o problema das condições da compatibilidade, em uma sociedade determinada, dos princípios de ‘justiça’ e de ‘tolerância’.”<sup>50</sup> (Destaques apostos).

Não é por outro motivo, aliás, que a evidente relevância deste ideal – de fraternidade – para a compreensão do mundo atual e para a adequação da resolução de suas demandas, com pretensões à realização de algo que se possa chamar de justiça, é reconhecida mesmo por pensadores como JOHN RAWLS, em sua obra de notoriedade, “Uma Teoria da Justiça”. E tão bem é colocada a questão da fraternidade por aquele pensador, que nos bastam aqui, para uma conceituação por aproximação do ideal da fraternidade e de identificação de um possível tratamento e aplicação atual deste ideal, as colocações que seguem:

Um outro mérito do *princípio da diferença* é que ele fornece uma *interpretação do princípio da fraternidade*. Em comparação com a liberdade e a igualdade, a fraternidade tem ocupado um lugar menos importante na teoria democrática. Considera-se que ela é um conceito menos especificamente político, que não define em si mesmo nenhum dos direitos democráticos, mas que em vez disso expressa certas atitudes mentais e formas de condu-

<sup>50</sup> CANTO-SPERBER, 2003, vol. I, p. 669.

ta sem as quais perderíamos de vista os valores expressos por esses direitos. Ou então, o que está intimamente relacionado a isso, considera-se que a fraternidade representa uma certa igualdade de estima social manifesta em várias convenções sociais e na ausência de atitudes de deferência e subserviência. Não há dúvidas de que a fraternidade implica tais coisas, assim como um senso de amizade cívica e solidariedade social, mas, entendida desse modo, ela não expressa nenhuma exigência definida. Ainda temos de encontrar um princípio de justiça que combine com a idéia subjacente. ***O princípio da diferença, entretanto, parece corresponder a um significado natural de fraternidade: ou seja, à idéia de não querer ter maiores vantagens, exceto quando isso traz benefícios para os outros que estão em pior situação.*** A família, em sua concepção ideal e muitas vezes prática, é um lugar em que o princípio de maximização da soma de vantagens é rejeitado. Os membros de uma família geralmente não desejam ganhar a não ser que possam fazer isso de modos que promovam os interesses dos outros. Ora, querer agir segundo o princípio da diferença traz precisamente esse resultado. Aqueles que estão em melhor situação estão dispostos a receber seus objetivos mais elevados apenas dentro de um esquema no qual isso resulte em benefícios para os menos afortunados.

Algumas vezes se considera que o ideal de fraternidade envolve laços sentimentais que, entre membros da sociedade mais ampla, não seria realista esperar. E essa é certamente mais uma razão para que ele seja relativamente negligenciado na doutrina democrática. Muitos sentiram que esse ideal não tem um lugar próprio nas questões políticas. *Mas se for interpretado como um princípio que incorpora as exigências do princípio da diferença, ele não é uma concepção impraticável. Parece de fato que as instituições e as políticas que com a maior segurança consideramos justas satisfazem as suas exigências, pelo menos no sentido de que as desigualdades permitidas por elas contribuem para o bem-estar dos menos favorecidos.* Ou, de qualquer modo, é essa proposta que tentarei tornar plausível no Capítulo V. *Nessa interpretação, portanto, o princípio da fraternidade é um padrão perfeitamente factível.* Uma vez que o aceitarmos, podemos associar as idéias tradicionais de liberdade, igualdade e fraternidade com a interpretação

democrática dos dois princípios da justiça da seguinte maneira: a liberdade corresponde ao primeiro princípio, a igualdade à idéia de igualdade no primeiro princípio juntamente com a igualdade equitativa das oportunidades, e a fraternidade corresponde ao princípio da diferença. *Desse modo encontramos um lugar para a concepção da fraternidade na interpretação democrática dos dois princípios, e percebemos que ela impõe uma exigência definida sobre a estrutura básica da sociedade. Os outros aspectos da fraternidade não devem ser esquecidos, mas o princípio da diferença expressa o seu significado fundamental do ponto de vista de justiça social.* (Destaques apostos)<sup>51</sup>.

Basta a isso acrescentar o reforço ao que já se disse ao início: com um tal proceder se obtém a excepcionalidade da possibilidade do resgate do sentido do real, nos casos e situações de, por exemplo, conflito social que acabem sendo examinados, para fins de sua compreensão, pelo viés da tentativa de manutenção de um viver fraternal, sem que haja a necessidade de se abandonar o racional.

## **5 Considerações finais: A recuperação do(s) ideal(ais) esquecido(s) e o resgate da racionalidade transformada (racionalidade x racionalização).**

Nesse passo é de se destacar que, ao contrário do que consta, por exemplo, do discurso pós-moderno, no concernente à impossibilidade atual dos universais racionais de convivência (ideais, princípios, valores) - ante a fragmentação do mundo e das próprias identidades dos sujeitos - e à suposta decadência e superação absoluta do racionalismo da modernidade primeira, existe ainda necessidade e espaço para uma progressão na efetivação daqueles ideais na sociedade contemporânea, desde que (também) relidos pelo prisma da restauração de macroconceitos, símbolos ou verdadeiras metáforas-vivas, como é o caso da fraternidade.

<sup>51</sup> RAWLS, 1997, p. 112-114.

Há de se firmar posição, portanto, no sentido de que niilismos ideológico, tais como os dos pós-modernistas, simplesmente não traduzem a verdade das relações humanas em sua inteireza e não contribuem, assim, para que se alcance uma compreensão adequada das necessidades da coexistência e dos modos pelos quais ela pode ser menos traumaticamente construída. Tampouco servem aqueles discursos para refutar com êxito uma certa compreensão da modernidade que é pura ou preponderantemente funcionalista, muito em voga hodiernamente, que acaba justamente por dar lugar àquelas tendências de exacerbação de um individualismo desumanizante e de um ilimitado deixar-fazer egoístico – e que de resto, por ela mesma, também não se sustenta por outra vez deixar a desejar quanto a uma séria e larga consideração do papel e das possibilidades reais dos princípios, ideais ou valores humanistas na construção da coexistência pacífica.

Significa dizer, então: em detrimento das teses que subentendem a premissa de que os ideais da racionalidade moderna estão totalmente superados ou maneteados pela hipercomplexidade atual das relações humanas, assim como as possibilidades um pouco mais elásticas dessa mesma razão, há de se responder com a exposição de novos modelos que, a par de reconhecerem a realidade na nova complexidade, não descartem essas verdadeiras vias de humanização do convívio, da tensão e do conflito social.

Há de se defender a possibilidade real de um iluminismo contemporâneo renovado, que respeita o complexo da vida e o introduz nas discussões e equações compreensivas das relações humanas, adaptado à impositividade do convívio das diferentes culturas, dos diferentes valores, dos distintos interesses individuais, das diversas identidades circunstancialmente assumidas pelos indivíduos em distintos momentos de espaço e de tempo em sociedade, ainda que tudo esteja atualmente posto em tão pressionado contato e até em contraposição, como instrumental efetivamente viabilizador, inclusive, dessa coexistência harmonizada de diferenças.

É nesse sentido que parece particularmente válido invocar as seguintes colocações de SÉRGIO PAULO ROUANET, que parecem demonstrar que a recuperação de ideais “esquecidos” política ou jurídica-



mente como os da fraternidade<sup>52</sup>, podem ter justamente este potencial de resgatar a racionalidade da contemporaneidade das limitações de sua concepção de pura modernidade anterior e das críticas iconoclastas que destroem sem deixar substitutivos ou alterantivas à modernidade atual:

*(...) Penso que nem a perspectiva anti-moderna, nem a pós-moderna conseguem lidar adequadamente com os problemas da modernidade. E isso porque elas não dispõem de nenhum outro modelo que não seja o da modernidade funcional, cujo foco exclusivo é o aumento de eficácia dos diferentes sub-sistemas sociais. **Proponho, assim, uma terceira perspectiva, ao lado da anti-moderna e da pós-moderna: a neo-moderna. Ela se funda na existên-***

<sup>52</sup> Sobre a fraternidade “esquecida”, veja-se a pertinente observação feita por ANDRÉ BOURGUIGNON, no verbete “fraternidade”, constante do ‘Dicionário de ética e filosofia moral’, organizado por MONIQUE CANTO-SPERBER, obra publicada pela PUF (Presses Universitaires de France) e, no Brasil, editada pela UNISINOS, citando desde logo a extraordinária observação de JOHN RAWLS sobre o ponto: “‘Em comparação com as idéias de liberdade e de igualdade, a idéia de fraternidade recebeu menor atenção na teoria da democracia. Muitos vêem na fraternidade um conceito menos precisamente político, que não definiria nenhum dos direitos democráticos...’”. Essa constatação, formulada pelo filósofo John Rawls, em sua ‘Teoria da Justiça’ (1971, 105), impressiona qualquer um que se incline para a tríade republicana: a filosofia política se ocupou muito da liberdade e da igualdade, mas consideravelmente menos da fraternidade, sempre um pouco à sombra de suas duas irmãs. Além disso, alguns filósofos da moral se ligam a esse terceiro valor, opondo sua dimensão relacional à lógica individual dos direitos políticos: diante da insuficiência da justiça, essa ‘virtude fria e ciumenta’ (Hume), a fraternidade responderia a uma outra necessidade, talvez mais essencial do que a autonomia igual de cada um, subentendida pelos dois primeiros princípios de liberdade e igualdade (Baier, 1994, p.19). Se fosse esse o caso, a presença desse termo no lema que resume os princípios de cidadania poderia ter algo de incongruente. Com efeito, se é bem verdade que existem em cada ser humano necessidades relacionais e também de independência, é mais difícil conceber as expectativas mais concretas a que as instituições deveriam levar uma resposta, com relação à idéia de fraternidade assim concebida. Sentimento comunitário difuso e impreciso, mais do que princípio de direito, a fraternidade justificaria o desafeto e até mesmo a desconfiança à qual ela foi submetida na filosofia política. Aliás, desde o século XIX, alguns descartam a noção de fraternidade como um sentimento deslocado nos princípios de cidadania, não dando muita importância às liberdades individuais e destoando dos dois outros princípios. Assim, o filósofo

cia de outra modernidade, ou de outra vertente da modernidade, lado a lado com a modernidade funcional. Com isso, volto ao ponto de partida de minha intervenção: os males da modernidade só podem ser curados pela própria modernidade. Mas a frase perde seu aspecto aporético, paradoxal, porque a modernidade criticada não é a mesma modernidade que critica.

A modernidade, com efeito, tem um rosto de Jânus. Ela tem um vetor funcional, sistêmico, ligado à racionalidade instrumental. É o modelo que examinamos até agora. Mas tem também um vetor que provisoriamente podemos chamar de humanista, ligado a uma racionalidade comunicativa no sentido de Habermas. No primeiro vetor, a palavra de ordem é a eficácia. Um sistema social é mais moderno que outro, quando suas estruturas são mais eficazes. No

---

britânico James Fitzjames Stephen, que rejeita a generosidade difusa de uma fraternidade, ao mesmo tempo comunitária e abstrata, ou ainda Vacherot, que escreve: ‘A liberdade e a igualdade são princípios, enquanto a fraternidade é apenas um sentimento. Ora, todo o sentimento, por mais poderoso, mais profundo e mais geral que seja, não é um direito; é impossível fazer dele a base da justiça...’ (1860, p.9)”. Porém, desde logo é de se destacar não só a constatação algo surpreendente de Rawls acerca da forma secundária como sempre foi tratada a fraternidade, bem como o papel menor que acabou sendo reservado a ela na filosofia política, como a sua posição acerca do tema, que é no sentido de tê-la como um dos elementos fundamentais na construção de sua teoria da justiça, ainda que sob outra determinação, como segue do exposto ainda no mesmo verbete antes citado, nos seguintes termos: “**Quanto a John Rawls** – a quem devemos, com sua ‘Teoria da Justiça’, um novo vigor à filosofia política em nosso século –, se ele observa, nas linhas citadas, que a idéia de fraternidade ocupa até aqui, pouco espaço na teoria democrática, **é para propor, no que lhe diz respeito, uma interpretação como princípio normativo fundamental, complementar do princípio da igual liberdade. O princípio rawlsiano de fraternidade, ou de ‘diferença’, afirma, assim, que igualdade dos ‘bens sociais primeiros’** (ou seja, das condições e meios que cada um necessita para realizar uma vida que tenha para si um sentido: rendas, poder, bases sociais do respeito próprio) **é preferível, salvo se as desigualdades forem mais benéficas aos mais desfavorecidos** (estimulando a produtividade, por exemplo). Sobre esse princípio que implica que a justiça de uma sociedade se mede pela sorte dos mais desfavorecidos, **Rawls escreve: ‘O princípio da diferença (...) parece corresponder a um significado natural da fraternidade: ou seja, à idéia de que é preciso recusar vantagens maiores, se não beneficiarem também outros menos afortunados’** (1971, p.105). Assim nos encontramos diante de uma das possíveis concepções da fraternidade democrática que, no entanto, não encontrou eco na filosofia política.” (CANTO-SPERBER, 2003, p.668-9 - destaques apostos).

segundo vetor, é a autonomia que é decisiva. Um sistema social é mais moderno que outro quando abre mais espaço para a autonomia dos indivíduos.

O **vetor iluminista** tem os mesmos elementos que o vetor funcional, mas seu conteúdo não é mais o mesmo. *Em lugar de globalização* movida por uma razão instrumental e sistêmica, que só conhece objetivos de lucro e de eficácia, *ele fala em processos de universalização*, regidos pela razão comunicativa e conduzidos por interlocutores plenamente capazes de defender a especificidade de suas formas de vida. *Em lugar de individualismo*, tendência anômica e anti-social, *ele fala em individualidade*, objetivo que só pode ser alcançado por uma intensa socialização. *Em lugar da eficácia econômica, política e cultural*, que tem a ver com estruturas, ele fala em *autonomia econômica, política e cultural*, que tem a ver com seres humanos.

**Universalismo, individuação, autonomia:** essa descrição produz uma forte impressão de ‘déjà vu’. É que ela coincide, em grandes linhas, com algo que conhecemos bem, o programa das Luzes. Tem razão, assim, o grande biógrafo de Diderot, Arthur Wilson, quando disse que ‘o que um cientista social do século XX entende por modernização correspondente ao que um filósofo do século XVIII entendia por ‘lumières’. Podemos agora chamar a modernidade humanista por seu verdadeiro nome: **a modernidade iluminista**.

(...)

**É onde entra a perspectiva neo-moderna.** Ela tem jurisdição sobre a totalidade do projeto moderno, abrangendo tanto o vetor funcional quanto o vetor iluminista. Sua tarefa é recuperar a vertente iluminista da modernidade, torná-la novamente visível, fazer sua anamnese, para que o esquecido possa ser rememorado e convertido novamente em fermento do acontecer histórico. Em nenhum momento, o neo-modernismo negligencia a modernidade funcional, mas procura reconectá-la com a modernidade iluminista, restaurando com isso o vínculo entre racionalidade técnica e razão substantiva que nunca havia sido perdida de vista pelos filósofos enciclopedistas, para os quais toda ciência e toda técnica estavam necessariamente a serviços de fins humanos.

*A perspectiva neo-moderna adquire assim um fundamento para criticar a modernidade funcional.* E conquista um critério para dese-

nhar os contornos de uma modernidade utópica. Ela recupera a capacidade crítica, porque a existência de ‘outra’ modernidade proporciona-lhe os meios para avaliar a modernidade existente. Ela pode encampar e dar uma formulação plausível a virtualmente todas as críticas dirigidas pelos anti-modernistas contra a modernidade funcional – sua tendência globalizante, conduzida sem a participação dos diretamente interessados, seu individualismo atomístico, que bloqueia a formação de individualidades socialmente responsáveis, e os obstáculos à autonomia dos agentes, na esfera econômica, política e cultural. Todas essas características encontram um fundamento sólido nas estruturas normativas e axiológicas da modernidade iluminista. *A perspectiva neo-moderna tem os meios, também, para criticar as posições pós-modernas* que contrariam os princípios fundamentais da idéia iluminista, como o ideal Kantiano da ‘Mündigkeit’, da condição adulta, da consciência livre e não-tutelada.

*E pode ser a base de uma utopia concreta*, no sentido de Ernst Bloch, *porque ao contrário dos anti-modernos*, que vivem num mundo sem transcendência, *e dos pós-modernos*, para os quais a utopia já está presente nas formas existentes de vida alternativa, *os neo-modernos têm como horizonte uma modernidade ideal que é ao mesmo tempo irrealizável e irrenunciável – o horizonte da utopia.*”<sup>53</sup> (destaques apostos).

Por fim, em reforço a tudo o que já se disse alhures, veja-se que também Morin defende a utilização das *metáforas* para dizer mais do que aquilo que ordinariamente pode ser dito e se promover esse resgate de uma racionalidade transformada para a contemporaneidade: “Deve-se compreender que as metáforas fazem parte da convivialidade da linguagem e da convivialidade das idéias.”<sup>54</sup>

De qualquer sorte, também como ensina Morin, há de se reconhecer e manter firmemente à vista, finalmente, que a razão é evolutiva; que traz em si o seu pior inimigo, que é a racionalização – sempre produtora do risco de sufocá-la; que não se pode hoje deixar de levar em consideração tudo o que foi escrito sobre a razão por HORKHEIMER, ADORNO ou

<sup>53</sup> ROUANET, 2006, p.103-110.

<sup>54</sup> MORIN, 2007, p.118.

MARCUSE; mas, por outra, que também – repita-se - “...a verdadeira racionalidade reconhece a irracionalidade e dialoga com o irracionalizável.”<sup>55</sup>

Só assim parece possível reconstruir uma racionalidade transformada para esses tempos de agruras da contemporaneidade, que não só dê respostas às necessidades prementes da convivência humana pressionada pelas transformações do mundo de hoje, mas que respeite mais a complexidade e o indecifrável do mundo, dos homens e de suas relações, fazendo nascer um novo modo de vivermos juntos, mais verdadeiro e pacífico, e, nas palavras do próprio Morin, quem sabe, até mesmo uma nova humanidade:

*Creio que a verdadeira racionalidade é profundamente tolerante com respeito aos mistérios. A falsa racionalidade sempre tratou de ‘primitivas’, de infantis, de ‘pré-lógicas’ populações onde havia uma complexidade de pensamento, não apenas técnica, no conhecimento da natureza, mas nos mitos. Por todas essas razões, creio que estamos no início de uma grande aventura. Em ‘O paradigma perdido’, digo que a humanidade tem vários começos. A humanidade não nasceu de uma só vez, ela nasceu várias vezes e eu sou daqueles que esperam por um novo nascimento.*<sup>56</sup> (destaquei).

## REFERÊNCIAS BIBLIOGRÁFICAS

ARISTÓTELES. *Ética a Nicômaco*. São Paulo: Nova Cultural, 1996 (Coleção “Os pensadores”).

BOBBIO, Norberto. *Direita e esquerda: Razões e significados de uma distinção política*. Trad. Marco Aurélio Nogueira. 2ª edição. São Paulo: Editora UNESP, 2001.

CANTO-SPERBER, M (organizadora). *Dicionário de Ética e Filosofia Moral*: vol. I e II. Trad. Ana Maria Ribeiro-Althoff, Magda França Lopes, Maria Vitória Kessler de Sá Brito e Paulo Neves. São Leopoldo: Editora Unisinos.

<sup>55</sup> *Idem*.

<sup>56</sup> *Ibidem*, p.119.

CESAR, Constança Marcondes. A ontologia hermenêutica em Paul Ricoeur. In: CESAR, Constança Marcondes (organizadora). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 43-55.

\_\_\_\_\_. Ética e política. In: CESAR, Constança Marcondes (organizadora). *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 39-51.

\_\_\_\_\_. Multiculturalismo: questões éticas. In: CESAR, Constança Marcondes (organizadora). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 67-80.

\_\_\_\_\_. O problema da tolerância em Paul Ricoeur. In: CESAR, Constança Marcondes (organizadora). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 57-66.

\_\_\_\_\_. Responsabilidade e cosmos. In: CESAR, Constança Marcondes (organizadora). *Paul Ricoeur: ensaios*. São Paulo: Paulus, 1998. p. 67-75.

CESAR, Constança Marcondes. VERGIÈRES, Solange. A vida feliz em Aristóteles e Ricoeur. In: CESAR, Constança Marcondes (organizadora). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 105-128.

COMPARATO, Fabio Konder. *Ética: Direito, moral e religião no mundo moderno*. São Paulo: Companhia das Letras, 2006.

COSTA, Sérgio. Complexidade, diversidade e democracia: alguns apontamentos conceituais e uma alusão à singularidade brasileira. In: SOUZA, J. (organizador). *Democracia hoje: novos desafios para a teoria democrática contemporânea*. Brasília: Editora Universidade de Brasília, 2001. p. 461-476.

DESROCHES, Daniel. Ricoeur, crítico do ‘cogito’. In: CESAR, Constança Marcondes (organizadora). *A hermenêutica francesa: Paul Ricoeur*. Porto Alegre: EDIPUCRS, 2002. p. 27-41.

DWORKIN, Ronald. *Levando os direitos a sério*. Trad. Nelson Boeira. São Paulo: Martins Fontes, 2000.

FRANCO, SÉRGIO DE GOUVÊA. *Hermenêutica e psicanálise na obra de Paul Ricoeur*. São Paulo: Loyola, 1995.

MORIN, Edgar. *Introdução ao pensamento complexo*. Trad. Eliante Lisboa. 3ª ed. Porto Alegre: Sulina, 2007.

OLIVEIRA JÚNIOR, José Alcebíades de. *Multiculturalismo: o 'olho do furacão' no Direito pós-moderno*. In: "Direitos Culturais: revista do programa de pós-graduação em Direito – Mestrado da URI – Santo Ângelo/ Universidade Regional Integrada do Alto Uruguai e das Missões" – v.1, nº1 (dezembro de 2006). – Santo Ângelo: EDIURI, 2006. p.161-175.

RAWLS, John. *Uma teoria da Justiça*. Tradução Almiro Pisetta e Lenita R. M. Esteves. São Paulo: Martins Fontes, 1997.

RICOEUR, Paul. *A metáfora viva*. Trad. Dion Davi Macedo. 2ª. Ed. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

\_\_\_\_\_. *Leituras 1: em torno ao político*. Trad. Marcelo Perine. São Paulo: Edições Loyola, 1995.

\_\_\_\_\_. *Oneself as Another*. Trad. Kathleen Blamey. Chicago: The University of Chicago Press, 1994.

\_\_\_\_\_. *O Justo: a justiça como regra moral e como instituição*. Vol. 1. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Justo: justiça e verdade e outros estudos*. Vol. 2. Trad. Ivone C. Benedetti. São Paulo: WMF Martins Fontes, 2008.

\_\_\_\_\_. *O Justo ou a essência da justiça*. Trad. Vasco Casimiro. Lisboa: Instituto Piaget, 1995.

\_\_\_\_\_. *O si-mesmo como um outro*. Trad. Lucy Moreira César. Campinas, São Paulo: Papirus, 1991.

ROUANET, Sérgio Paulo. As duas modernidades. In: MACHADO DA SILVA, Juremir e SCHULER, Fernando (organizadores). *Metamorfoses da Cultura Contemporânea*. Porto Alegre: Editora Sulina, 2006. p. 103-110.

TAYLOR, Charles. *As fontes do self: A construção da identidade moderna*. Trad. Adail Ubirajara Sobral e Dinah de Abreu Azevedo. São Paulo: Edições Loyola, 2005.

TOURAINÉ, Alain. *Iguais e diferentes: poderemos viver juntos?* Trad. Carlos Aboim de Brito. Lisboa: Instituto Piaget, 1997.